

DISPOSICIONES CORPORALES: HERRAMIENTAS FILOSÓFICAS*

La relación entre el alma y el cuerpo es uno de los temas estelares de la tradición filosófica. Materia y espíritu, cuerpo y alma, cuerpo y mente son y han sido problemas claves a los que muchos filósofos se han enfrentado y se enfrentan. Lo que en la tradición anglosajona se conoce como filosofías de la mente constituye una arena de disputas: entre los que creen que sólo existe el cuerpo y por tanto el espíritu puede ser reducido a procesos cerebrales, aquellos que defienden la peculiaridad de lo espiritual, otros que defienden tanto los derechos del cuerpo como del alma, en fin, no faltan quienes consideran que el problema se plantea mal y que cuerpo y mente no son sino modos diversos de nombrar las mismas cosas.

Por lo demás, la historia de la filosofía ha producido una cantidad enorme de discursos que otorgan al cuerpo un papel particular: Hobbes legitima el Leviatán como una prolongación del cuerpo humano, Nietzsche defiende el cuerpo contra los amigos del trasmundo, Adorno y Horkheimer declaran que el cuerpo ha sido preterido por la historia oficial de nuestra civilización... Pero este no es un texto de exposición de doctrinas sobre el cuerpo. La legitimidad creciente del cuerpo en la escritura filosófica y de los científicos sociales ha lanzado a muchos a buscar referencias cultas respecto del cuerpo. En ocasiones, el aura de los enunciados impide que nos interroguemos sobre su calidad heurística.

Para esquivar semejante riesgo, me propongo presentar argumentos desarrollados por filósofos, no realizar una historia de los filósofos y de las filosofías que han hablado del cuerpo. Por lo demás, seguro que otros autores que no conozco –u otras partes de las obras de los autores a los que muy resumidamente me refiero– puedan ser invocados para precisar, mejorar o cambiar radicalmente tal o cual punto de mi argumentación o esta en su conjunto. Me ocuparé de una parte de la tradición filosófica; más en concreto, de una parte de aquella tradición que ofrece argumentos para una “filosofía disposicional”. Según Pierre Bourdieu las disposiciones permiten comprender cómo los cuerpos adquieren capacidades arbitrarias¹. La filosofía disposicional tiene la

* Agradezco a Natividad Corral y a Enrique Martín Criado sus comentarios a la primera versión de este texto.

¹ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, París, Seuil, 1997, p. 177.

virtud de haber traspasado con mucho el mercado –interno a los filósofos- del comentario hermenéutico. Filosofías del cuerpo hay muchas, pero no son tantas aquellas capaces de poner sus conceptos a trabajar empíricamente. La tradición filosófica que recojo tiene esa virtud.

Tres puntos, pues, me ocuparán aquí. Primero, intentaré situar qué quiere decir que la naturaleza es susceptible de ser socializada; posteriormente me interrogaré acerca de cómo hacemos carne, incorporamos cierto tipo de conocimiento y actividad en el mundo; para finalizar me interrogaré sobre el estatuto ontológico de las disposiciones, sobre el modo de conocerla y sobre las composiciones estables e inestables que las mismas son capaces de generar.

Este texto agrupa autores muy distintos y los hace jugar dentro de un sistema de correspondencias. Es inútil que insista en que podría incluirse dentro de un marco de diferencias. Tomando esta opción supongo que se pueden acumular herramientas en las producciones de la filosofía para iluminar asuntos concretos, en este caso, el problema de las disposiciones. Considero, pues, que independientemente del sistema filosófico en el que fueron formuladas, ciertas tesis es posible ligarlas con otras surgidas en contextos filosóficos diferentes para agruparlas con un objetivo específico. El objetivo es convertir a los filósofos en operadores de conocimiento sobre la realidad.

Habitus es buen latín...

La sociología y la antropología del cuerpo tienen un texto fundacional: “*Les techniques du corps*” de Marcel Mauss. Mauss heredó de Émile Durkheim el problema de explicar cómo los sujetos interiorizaban las normas sociales. Y, al respecto, Durkheim fue ambiguo: en ocasiones consideró que la sociología tenía por objeto hechos sociales colectivos y, por consiguiente, cuestiones como el modo de comer y de beber quedaban fuera de su incumbencia y competían a la psicología y a la biología. Pero todas no las tenía consigo cuando, poco después y en el mismo capítulo de *Las reglas del método sociológico*, insistía en que los hechos sociales se expresan también en sujetos individuales y, en ese sentido, la sociología debe confrontarse a procesos de naturaleza mixta, “sociopsíquicos”. Esos procesos, con exigir atención sociológica, no constituyen la materia predilecta de la sociología. Con tono quizá un tanto embarazado (el territorio de lo sociológico estaba menos delimitado de lo que deseaba), Durkheim escribía que estos mixtos rebeldes a la división entre disciplinas no sólo incomodaban a las ciencias sociales, sino que “se encuentran también en el interior del organismo

fenómenos de naturaleza mixta que estudian las ciencias mixtas, como la química biológica”².

Donde el tío se justificaba, el sobrino reivindicó la verdadera sal de la ciencia social y, en general, de todo saber. “Lo desconocido se encuentra en las fronteras de las ciencias, allí donde los profesores ‘se comen entre ellos’, como dice Goethe (yo digo come, pero Goethe no era tan educado)”. Mauss explicaba que cada técnica corporal, por nimia que sea, exige un aprendizaje y que esas técnicas variaban con “las sociedades, las educaciones, las conveniencias, los prestigios”. Producen “habitus” que, explicaba Mauss, es “buen latín” y traduce la *hexis* de Aristóteles quien quedaba bautizado como un “psicólogo”³.

Efectivamente, *habitus* no es sino un sustantivo masculino del verbo *habere* (tener o, si se emplea intransitivamente con un adverbio, tener en tal o tal estado) que traduce el griego *hexis* (hoy suele escribirse así, pero Mauss escribía “*exis*”), procedente del verbo *exein*. Designa una manera de ser –adquirida– que se añade al ser humano y que predispone a actuar, con facilidad, de un cierto modo. El concepto de *habitus* tiene un largísimo pedigrí filosófico y fue un término al que los fundadores de la sociología recurrieron en diversos momentos. Durkheim, por ejemplo, cuando analizó los efectos combinados de las ideas cristianas de educación y de conversión en *L’evolution pédagogique en France* o los distintos tipos de hábitos que concurren en la institución escolar en *L’education morale*. Max Weber, por su parte, lo utilizó para comprender la formación del “temple religioso” en *Economía y sociedad*. El término de *habitus* –en ocasiones emparejado con el de *ethos*, costumbre– recorre la historia del pensamiento sobre el cuerpo.

La disposición como naturaleza socializada

La *hexis* o *habitus* contiene, tal y como la define Aristóteles, tres dimensiones que explicarán su fortuna en la historia del pensamiento sobre el cuerpo: el concepto define una zona movediza, pantanosa, entre la naturaleza y la cultura; articula en una flecha temporal, precaria, el equipamiento “natural” del ser humano y en ese sentido violenta los ritmos de la naturaleza; define un dominio de actividad que se configura, no como objetivos intelectuales, sino como prácticas, como acciones técnicas. Ontología,

² E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Morata, 1978, p. 39.

³ M. Mauss, “Les techniques du corps”, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, pp. 365, 368-369.

temporalidad y técnica; naturaleza-cultura, pasado-presente-futuro, acción materializada en habilidad y en propensión: poniendo a trabajar tales ejes, las ciencias humanas han producido saberes sobre el cuerpo, interrogándolo y analizándolo.

Los seres humanos, señalaba Aristóteles, pueden estar predispuestos a actuar por su naturaleza: las piedras van hacia abajo y no hacia arriba y los seres humanos están equipados de ciertas facultades (facultad de ver, de engendrar...) cuyo desarrollo, maduración y pérdida están sometidas a la rutina de un ciclo natural. Tales cualidades proceden de nuestro equipamiento natural y para ellas el Estagirita no reserva el nombre de hexis. Tampoco para aquellas capacidades pasajeras –*diathésis*– que no dejan ninguna traza permanente en nuestro carácter y que son el resultado de la influencia que producen nuestros encuentros fortuitos con los acontecimientos. Para que exista una traza, debemos ser capaces de hacer sin dificultad lo que ya hemos hecho: la hexis o habitus transforma las acciones en disposiciones permanentes del organismo. En la economía teórica de Aristóteles, la hexis limita en un extremo con la naturaleza y en otro con las impresiones y las influencias fugaces⁴. No es lo mismo –por utilizar un ejemplo caro a Gilbert Ryle– fumar un cigarrillo que ser un fumador. La hexis es el broche entre la naturaleza y la cultura: temple y organiza los placeres (“puesto que la persecución del placer es la que nos arrastra al mal”) y transforma determinadas renunciaciones a nuestras propensiones (“el temor del dolor nos impide hacer el bien”, *Ética Nicómaca*, II, 3, 1104 b 10)⁵ en elección aceptada, en deseo de hacer. La primera naturaleza se completa con la *segunda*. Cuando alguien hace suyo un habitus, escribirá Tomás de Aquino, “le es de suyo amable lo que es conveniente según el propio hábito; pues se le hace connatural en cierto modo, en cuanto que la costumbre y el hábito se convierten en (una segunda) naturaleza” (*Summa theol.*, qu. 78, art. 2)⁶.

Para Aristóteles, la habituación no educa por igual todas las partes del hombre: para la parte “intelectual” del hombre es demasiado tosca y para la parte “vegetativa” es demasiado débil. La primera requiere enseñanza y ejercicio, pero un ejercicio similar al del buen médico que, por su experiencia, descifra con agudeza los embrollos de la enfermedad particular: en suma, un ejercicio inteligente. Por el contrario, el ejercicio del habitus es rutinario aunque demasiado débil para tocar las dimensiones más

⁴ Para Aristóteles, me he apoyado en S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote. Physis, Êthos, Nomos*, Paris, PUF, 1995 y en P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999.

⁵ Aristóteles, *Ética Nicómaca*, *Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1985.

⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología II. Parte I-II*, Madrid, B.A.C., 1990. Véase el artículo de G. Rist, “La notion médiévale d’‘habitus’ dans la sociologie de Pierre Bourdieu”, *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXII, 1984.

profundamente naturales del hombre, aquellas que tiene en común con todas las especies vivas. El ejercicio que conformará la hexis se dirige a la parte “sensitiva” del ser humano. Los deseos, indeterminados como están, deben ser trabajados y elaborados por medio del placer y del dolor.

El mundo de las disposiciones admite grados diferentes de sofisticación: por un lado, las disposiciones más rutinarias y por otro, aquellas cuyo ejercicio requiere una destreza que no se limita a la simple repetición (aunque la repetición sea parte integrante del mantenimiento de las disposiciones)⁷. Las disposiciones pueden ser más o menos automáticas: más cuando rozan el instinto, menos cuando describen aptitudes que requieren la capacidad, según dirá Ryle en otro ejemplo preciso, que permite al soldado leer los mapas en sueños⁸.

Las disposiciones se sitúan en un continuo entre la naturaleza y la cultura. No se comprenden bien si se pretende establecer diferencias categóricas: son diferencias dentro de un continuo y no tajantes separaciones dentro de un mundo articulado por entidades discretas, desgajadas. Una teoría de las disposiciones debe asumir, como señalaba Charles S. Peirce⁹ que la indeterminación del mundo es objetiva. Nuestra constitución natural está inacabada, y, por tanto, no puede ser aislada en un determinismo autosuficiente y cerrado sobre sí mismo. Pero inacabada o determinada por fronteras borrosas, el peso de la naturaleza se instala en el hombre. En general, la experiencia humana, explicaba Maurice Merleau-Ponty, es un trasiego constante entre el dominio del funcionamiento orgánico y la actividad significativa del sujeto. El cuerpo humano, por una parte, constituye activamente las situaciones en las que se encuentra y queda constituido por ellas. Por eso, no puede confundirse con un objeto en el espacio: él dota de sentido a los espacios y lo hace sin necesidad de reflexión intelectual. El cuerpo humano es un “cuerpo propio” “vivido” (terminología que ya empleaba Edmund Husserl), distinto del cuerpo -regulado por procesos incorregibles- que diseccionaban los viejos anatomistas; ese cuerpo vivido se encuentra habitado por el mundo que ha conocido y de esta guisa la experiencia cultural se integra en el cuerpo. Gracias a esa segunda naturaleza, el mundo de los fenómenos sociales arranca al cuerpo socializado una postura adecuada con la misma facilidad con la que unos contertulios le arrancan

⁷ “Porque cuando el hombre cesa en el ejercicio del hábito intelectual, se hace el hombre menos apto para juzgar rectamente y, a veces, se predispone para lo contrario. Así por la cesación del acto disminuye o hasta se pierde el hábito intelectual”. Tomás de Aquino, *Summ. theol.* q. 53 art. 3.

⁸ G. Ryle, *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós, 1967, pp. 40-41.

⁹ Todas las referencias a la tradición pragmatista en filosofía deben lo fundamental a E. Bourdieu, *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, Paris, Seuil, 1998.

gestos, posturas y palabras¹⁰. Sin embargo, el cuerpo vivido no anula el cuerpo objetivo: la vida del mundo natural existe así fuera del cuerpo humano pero también dentro de él: el sujeto está habitado por leyes que no controla y pensar el cuerpo humano exige pensar la vinculación permanente entre lo orgánico y lo significativo, entre la regularidad de los procesos naturales y la acción del espíritu humano.

El espacio borroso de las disposiciones

Tenemos a mano un espectro indefinidamente amplio de términos disposicionales para hablar acerca de cosas, criaturas vivientes y seres humanos. Algunos de ellos pueden ser aplicados en forma indiferente a todo tipo de cosas; algunos trozos de metal, algunos peces y algunos seres humanos, por ejemplo, pesan sesenta y cinco kilos, son elásticos y combustibles y, si se los priva de sostén, caen con la misma aceleración. Otros términos disposicionales sólo pueden ser aplicados a cierto tipo de cosas: “hiberna”, por ejemplo, sólo puede aplicarse con verdad o falsedad a criaturas vivientes, y “conservador” sólo puede aplicarse, con verdad o falsedad, a seres humanos que no sean ni idiotas, ni niños de pecho, ni salvajes. Nuestro interés se limita a una clase de términos disposicionales, a saber, aquellos que sólo son apropiados para la caracterización de los seres humanos. En verdad, la clase que nos ocupa es más limitada aún, pues nos interesan únicamente aquellos términos que son apropiados para la caracterización de aspectos de la conducta humana que exhiben cualidades de intelecto y carácter. No nos interesa, por ejemplo, algún reflejo que pudiera ser peculiar de los hombres ni ningún elemento fisiológico que pudiera ser propio de la anatomía humana.

Por supuesto que los límites de la restricción son borrosos. Los perros, tanto como los niños, pueden ser adiestrados para responder a las órdenes, a indicaciones y al sonido de la campana que anuncia la comida; los monos aprenden a usar y aun a construir instrumentos; los gatitos son juguetones y los loros son imitadores. La afirmación de que la conducta de los animales instintiva mientras que la de los seres humanos es, en parte, racional, pone de manifiesto una importante familia de diferencias, pero los límites de tal diferencia son, a su vez, borrosos.

G. Ryle, *El concepto de lo mental*, op. cit., p. 112

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 178-180.

La temporalidad de las disposiciones

Las disposiciones comparten con las capacidades naturales un tiempo largo, estable, pero no la tenacidad del organismo; con las potencias pasajeras comparten una adquisición imprevisible, en cierta medida azarosa, pero su instalación en nosotros no es, como en el caso de la *diáthesis*, efímera. En lo que al tiempo respecta, la disposición se distingue por su indefinición. Un ejemplo de Wittgenstein –sugerido por Emmanuel Bourdieu– es suficientemente significativo: una vez que alguien aprende a jugar al ajedrez, ¿cuándo podemos decir que sabe jugar al ajedrez? ¡Siempre, incluso cuando no juega! Las disposiciones son difíciles de situar en el tiempo. ¿Debemos decir que las disposiciones dependen de sus actualizaciones? Si así fuera, la fragilidad de un cristal sólo existiría cuando se rompiera. Por ello, la existencia de una disposición no depende de las regularidades que haya sido capaz de producir, lo que la define es la certeza de que si se encuentra con una situación determinada se comportará de un mismo modo. La disposición colérica de Juan no se infiere de sus estallidos pasados sino del hecho de que en toda situación complicada, Juan estallará.

Las disposiciones se orientan hacia el futuro, cierto, y fueron adquiridas en un momento del pasado. Una vez adquiridas –y siempre que no se pierdan– tienen la propiedad de ser permanentes y, por tanto, de situarse fuera del “tiempo”. Pero su carácter bifronte, también en lo que respecta a la experiencia temporal, permanece: en tanto se orientan activamente hacia el futuro continúan dentro de los marcos temporales¹¹.

La hexis como saber del cuerpo

Adquirir un *habitus*, explicaba Merleau-Ponty, significa por un lado instalarse en el mundo de los objetos y por otro instalarlos a ellos en uno mismo. Un cuerpo se derrama en un espacio poblado por objetos tanto como el espacio con sus objetos se derrama en el cuerpo: las cosas con su prosa específica nos sumergen tanto como nuestra identidad modifica los entornos en que se instala: “Habituar a un sombrero, a un coche o a un bastón, es instalarse en ellos o, inversamente, hacerlos participar en la

¹¹ E. Bourdieu, *Savoir faire*, op. cit., pp. 118-119.

voluminosidad del propio cuerpo”¹². Cuando escribo este texto me encuentro transportado a la comunidad de los que me leen, precisamente porque, estando curtido por ellos a través de una experiencia a la vez imaginada, a la vez inferida a través de ciertos contactos reales, su presencia, en forma de celebración o burla, organiza ese temblor de mi dedo que no alcanza a teclear la palabra justa o ese movimiento de mi mano, simultáneo a la sonrisa triunfante, que se despega del teclado tras la escritura final de una frase que unos segundos antes parecía imposible. Por ello, siempre según el autor de *Fenomenología de la percepción*, el cuerpo es un depositario de saberes. El saber de la “dactilografía es un saber de las manos”. La historia del cuerpo es así la de las técnicas que lo han ido configurando. Esas técnicas constituyen una gramática incorporada cuyos gestos y acciones son activados sin necesidad de recurrir a la reflexión consciente. Cuando la dactilografía comenzó a aprender el teclado necesitaba pensar en él igual que un neófito que balbucea en una lengua que comenzamos a conocer. Pero una vez aprendido “la dactilografía integra al pie de la letra el espacio del teclado a su espacio corporal”¹³.

Las disposiciones se adquieren, explica Emmanuel Bourdieu, a través de inducciones. Podemos aprender mediante acciones –repetiendo una actividad-, por el ejemplo –generalizando a todos los casos posibles una forma de clasificar el mundo o de actuar que nos sirve de modelo- o recibiendo una enseñanza –y dado que ninguna regla puede definir todas sus aplicaciones, necesitamos convertirla en un estereotipo de comportamiento, esto es, a la postre, en un ejemplo-. En ambos casos, nuestras disposiciones se tensan a partir de estereotipos contruidos desde un número limitado de casos.

El cuerpo, una jerarquía de saberes

A través de nuestro cuerpo socializado, el mundo nos aparece así de una cierta manera. En términos fenomenológicos, diríamos que constituimos el mundo actualizando un fondo de experiencias previas. A primera vista, parece que esas experiencias previas pueden surgir tanto de actividades conscientemente realizadas cuanto del padecimiento de experiencias no elegidas. Por medio de las primeras, elegiríamos un cierto tipo de disposición frente al mundo y, a través de las segundas, adquiriríamos pasivamente cierta regulación ante él. Entre la persona que adquiere una

¹² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, PUF ; 1945, p. 179.

¹³ *Ibíd.*, pp. 161-162.

morfología corporal en un gimnasio y la que tiene sus horarios de comidas marcado por su ritmo de trabajo la diferencia parece grande.

Pero la diferencia es menos clara. El mundo de las disposiciones corporales no se divide como lo deseado frente a lo soportado, lo elegido frente a lo padecido. Podría decirse que toda experiencia contiene una dimensión activamente organizada por el agente y una dimensión oscuramente sedimentada en él. La primera es el reino de nuestros juicios reflexivos sobre el mundo, la segunda es el fondo que permite que el mundo nos aparezca con una cierta tonalidad y no con otra, el filtro que selecciona ciertas zonas de él y que privilegia tales o cuales rasgos presentes en el entorno seleccionado. Toda experiencia, en la medida que llegue a convertirse en una segunda naturaleza, impone un fondo corporeizado desde el cual se organiza nuestra marcha en el mundo. Y el sentido de ese fondo, el modo en que actúa en nosotros, no siempre resulta transparente. A menudo, se nos escapa.

Así, sólo analíticamente podemos diferenciar en nuestro habitus dos modos de juzgar al mundo. Uno, reflexivo, consciente, por el cual predicamos cosas de acciones, objetos y personas. Otro, prerreflexivo, que nos induce a categorizar la realidad en función de nuestras experiencias sedimentadas en nosotros y ajenas a nuestro control. Pero el habitus ocupa el conjunto de la vida mental y corporal del sujeto. Lo reflexivo se levanta sobre lo prerreflexivo; lo reflexivo modifica y complica lo prerreflexivo, ampliando las sedimentaciones privilegiadas que dirigen nuestro comportamiento.

Entrena como una animal

Esta es la premisa de los campos de entrenamiento de Tailandia y creo que tienen toda la razón. Pensando en este intenté llevar esta premisa desde mi Sensei a mi entrenamiento con mis Kohais en mi Doho. El trasunto último de las artes marciales es la guerra, que el guerrero esté dispuesto a matar y morir en el campo de batalla: todo debe estar a punto, nada se puede dejar al azar, cualquier fallo puede significar el fin de la existencia. Ahora vivimos en sociedades más seguras, la guerra la hacen otros. La sociedad, por mucho que se diga, es más segura y, salvo el peligro de violaciones, asesinos en serie, palizas de skins, atracos de yonkis o el terrorismo podríamos considerar nuestra sociedad como pacífica [...]. Tal vez estemos ante una nueva forma de violencia psicológica: la marginación de ciertos grupos étnicos, la soledad, la explotación de nuestra intimidad en pos del trabajo, ser objetivo del terrorismo... y las

mujeres; que aún son consideradas como un objeto sexual... Por ello no debemos bajar la guardia.

Una buena forma de recordarnos que nuestro pequeño paraíso del bienestar se puede volver un infierno en forma de atraco, robo o violación es entrar al Dojo con esta premisa: “Voy a entrenar como un animal”.

[...] Al final de la clase, tanto en la meditación como en la ducha, o volviendo a casa – andando o en coche- pensaremos “hoy estamos un poco más cerca de la perfección”... aunque ¿no nos causa alegría comprobar lo lejos que estamos todavía? Así es como piensa un guerrero.

Antonio García Piñar, www.budointernational.com, 17-febrero-2004

Este texto -sacado de una página Web de artes marciales- puede servirnos de ejemplo al respecto. En principio, una persona justifica una actividad deportiva de autodefensa en función de su percepción de la realidad (la realidad tiene peligros y yo me defiendo de ellos). Pero pudiera ser también lo contrario: una persona profiere determinados juicios sobre una realidad porque se ha acostumbrado a “entrenar como un animal”. La cuestión de si la persona elige o no darse la disposición combativa se revela secundaria: una disposición respecto al mundo que confunde cosmovisión política, actividad deportiva y actitud cotidiana parece ordenar un conjunto de clasificaciones básicas. Esas clasificaciones (los civilizados frente a los incivilizados se oponen como los guerreros frente a las fieras, pero, por medio de una inversión peligrosa, como las mujeres frente a los hombres que las pueden someter, o como las minorías frente a las mayorías racistas y, no podía ser de otro modo, como el empleado frente al jefe...) organizan el comportamiento del sujeto en múltiples planos de la existencia (en la ducha, en la meditación, volviendo a casa andando o en coche) y, también, producen y son reproducidos por un específico compromiso corporal. El trabajo corporal transforma al débil en animal ya que, se diga lo que se diga, las vinculaciones entre la guerra pasada (fin de la vida física) y la guerra presente (destrucción psicológica) tiene su cemento en una predicación más básica que ninguna otra: “El mundo es violencia”, disfrazada o explícita. Una compacta mezcla de cuerpo e ideología dota de sentido a los múltiples comportamientos del sujeto en la esfera cotidiana.

Analizar el cuerpo, exige, como acabamos de comprobar, analizar los juicios contenidos en él. Decir de algo que me gusta o me disgusta, no es sino explicitar un sistema de juicios que, antes de toda atribución predicativa consciente, acampan en mi

cuerpo vinculándolo de un sector de objetos, sujetos y significados y desvinculándolo de otros. Ese conjunto prerreflexivo, conjunto de sustratos de juicios más o menos formalizados, constituye según Husserl nuestro habitus (*Habitualität*), capaz de fundar nuestra actividad cotidiana, pero que contiene en su base, un “suelo de creencia”, basado en nuestra experiencia sensible, y desde el que realizamos nuestros juicios particulares. Las disposiciones, pues, se revelan más o menos primitivas o más o menos susceptibles de elucidación. Entre la conciencia despierta y la conciencia dormida un continuo de lo que Husserl llamaba “grados intermediarios de juicios” ordenan nuestra relación con el mundo¹⁴. En un extremo se encuentran los juicios metódicos, reflexivos, que expresan conocimientos que permiten conducirse de manera exitosa en una situación. En el otro extremo, se encuentran los juicios que conforman la base de nuestras creencias y nuestros hábitos prácticos. No es lo mismo decir de una persona que tiene capacidades filosóficas o que tiende a filosofar: “Las habilidades o destrezas tienen métodos, mientras que los hábitos y las inclinaciones tienen fuentes”¹⁵.

Las disposiciones deben mantenerse

Para Aristóteles, la hexis media disposiciones humanas indeterminadas y les da una determinación específica: el deseo puede ser elaborado y educado en dirección de la virtud. Pero esta educación tiene que ser mantenida, reforzada, elaborada (“Toda virtud, cualquiera que ella sea, se forma y se destruye absolutamente por los mismo medios y por las mismas causas que uno se forma y desmerece en todas las artes [...]. Las cualidades sólo proceden de la repetición frecuente de los mismos actos”, *Ética Nicómaclea*, 2, 1103 a 30, 1103 b 15). La hexis introduce una temporalidad específicamente humana, un ritmo cultural, en el equipamiento sensible y deseante de los sujetos, pero esa temporalidad, por humana, siempre puede dejar de ordenar el deseo del individuo y relajarse o ser ganada por otras temporalidades no menos humanas—por ejemplo, la del vicio—. La hexis media entre el espacio —sin tiempo humano— de la naturaleza y el tiempo racional del hombre —introduciendo la presencia sorda de la naturaleza, de lo no manejable en la actividad humana y de ésta en la lógica del mundo

¹⁴ François Héran, “La deuxième nature de l’habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique”, *Revue française de sociologie*, XVIII, 1987, p. 407.

¹⁵ G. Ryle, *El concepto de lo mental*, op. cit., p. 119.

natural- y es de algún modo la embajadora precaria de los impulsos en la razón y de ésta en la naturaleza que limita con lo incorregible del sujeto.

Por eso mantener un cierto tipo de hexis no es cuestión de voluntad, buena o mala, sino de acciones. Quien se entrega a actos malos, insiste Aristóteles, se hace malo. Luego no puede argumentar que no deseaba lo que estaba haciendo y que se encontró arrastrado por la vorágine de los acontecimientos: cuando realizamos una acción no sólo actuamos en el presente; ese presente se convertirá en nuestro pasado y orientará nuestro futuro: “Es lo mismo que cuando se lanza una piedra, que no es posible detenerla después de desprendida de la mano y, sin embargo, de nosotros dependía solamente lanzarla o no lanzarla, porque el movimiento inicial estaba a nuestra disposición” (*Ética Nicomáquea*, III, 5, 1114 a 15-20)¹⁶. Los habitus, escribirá Tomás de Aquino “los hábitos son proporcionales a las operaciones, por lo cual se dice [...] que de actos semejantes se originan hábitos semejantes” (*Summa theol.* qu. 50, art. 1): los actos generados por un habitus no tienen más misterio que la acumulación previa de actividad de la que proceden. Así: “los actos que proceden de los hábitos son semejantes específicamente a los actos con que se generan los hábitos” (*Summa theol.* qu. 78, art. 2).

En consonancia con esto último, las disposiciones no sólo pueden ser jerarquizadas según su grado de claridad reflexiva, sino también según la fuerza con la que se manifiestan en el sujeto. Existen, explicaba Gilbert Ryle, disposiciones que se manifiestan siempre que la situación lo requiere y otras que lo hacen con cierta probabilidad. Que una persona tienda a hacer algo no quiere decir que puede hacer algo si se presenta la ocasión. Las primeras, en el lenguaje de Ryle, son propensiones, las segundas capacidades. Esta diferenciación ha sido objeto de crítica: se ha argüido que si un individuo ha adquirido una capacidad puede encontrarse a menudo en situaciones que le reclaman su ejercicio. Además, se podría suponer que una capacidad adquirida, en tanto ha exigido un tiempo de aprendizaje, pondrá al individuo en situación de rentabilizarla. Pero dado que no todos los aprendizajes son voluntarios, o no siempre desean mantenerse, un individuo puede muy bien saber hacer cosas que no *quiere* hacer y que es capaz de *dejar* de hacer. Por ejemplo, un sujeto puede haber aprendido a matar en un entorno y sin embargo no buscar situaciones que lo requieran ni entornos que premien tales capacidades. El sujeto deseará, con más o menos esfuerzo, que tales

¹⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1985.

disposiciones se conviertan en simples capacidades que, primero dejen de actualizarse y, posteriormente, desaparezcan. El problema, en absoluto sencillo, del cambio de disposiciones se plantea en tales encrucijadas: ¿cómo conseguir que nuestras disposiciones se conviertan en capacidades que dejan de actualizarse? ¹⁷

Problemas básicos de todo acercamiento empírico al cuerpo: ¿qué juicios incorporados en nuestras disposiciones pueden formalizarse y, de ese modo, conocerse reflexivamente? Y junto a éste: ¿hasta qué punto el agente recibe pasivamente una trayectoria que repite y actualiza? ¿Cuándo comienza a elaborarla él mismo? Cuestiones que, se verá, están en el centro de los debates actuales dentro de los análisis disposicionales del cuerpo.

¿Dónde está la disposición?

La utilización de un concepto como el de disposición contiene ciertos riesgos. Uno de los más importantes concierne al lugar de la disposición, a su posición entre los objetos del mundo. ¿Existe la disposición del mismo modo que existen las puertas y las sillas? ¿O forma parte de esos conceptos que pueblan el mundo con entidades fantasmáticas? Sobre el concepto de disposición, un clásico en el análisis de las mismas acuñó el expresivo concepto de “el fantasma en la máquina”, manera de ridiculizar la distinción entre un alma inmaterial y un cuerpo material.

Ryle se refería fundamentalmente a Descartes y a su distinción entre el cuerpo y el alma. Según Descartes, tanto el alma como el cuerpo constituyen sustancias, es decir, entidades que no necesitan de ninguna otra para existir. Por tanto, de ello se deriva lógicamente su presencia en el orden del mundo y la necesidad de establecer una distinción entre las dos. Una de sus interlocutoras, la princesa Elisabeth, le preguntó cómo era posible la interacción entre un cuerpo que puede ser medido y situado en el tiempo y en el espacio y un alma que sólo tiene existencia temporal.

Descartes respondía a Elisabeth en una carta fechada el 21 de mayo de 1643 y consideraba que el problema debía plantearse de otra manera. Los procedimientos analíticos establecen distinciones que no deben confundirse con divisiones reales existentes en el mundo. Efectivamente, si uno se interroga sobre los componentes químicos del cacao encontrará, después de su fermentación y secado –según me informa una página Web- al menos, Agua, Manteca de cacao, Cenizas, Nitrógeno, Nitrógeno

¹⁷ E. Bourdieu, *Savoir faire. Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, Paris, Seuil, 1998, pp. 19, 53-55, 114-115.

total, Teobromina, Cafeína, Almidón y Fibra cruda. Si focaliza su atención sobre cada uno de tales elementos, le podría parecer que cada uno de ellos tiene una existencia independiente y la porción de cacao se transformaría en un sospechoso enjambre de elementos de escasa sensualidad. Ciertamente, la química no constituye la mejor manera de pensar en el cacao en cuanto objeto comestible. Del mismo modo, explicaba Descartes, la unión entre el cuerpo y el alma debe pensarse con conceptos diferentes a los que utilizamos para su distinción. O como se diría en términos más contemporáneos, el objeto real no puede confundirse con el objeto de conocimiento. Únicamente podemos acercarnos a la realidad concreta desde un conjunto de abstracciones analíticas: ninguna puede capturar lo real por sí misma; entre todas pueden intentar ofrecérselo de manera más o menos afortunada.

Descartes, menos ingenuo de lo que aparece en muchos manuales, hacía hincapié en una premisa epistemológica básica: los conceptos que utilizamos para designar el mundo nos hacen contemplar éste de un modo peculiar. Y los que sirven bien para una tarea, son quizás inapropiados para otras. El alma se encuentra unida al conjunto del cuerpo. Y lo está, no como una parte de una entidad está unida a otra, sino al cuerpo como unidad orgánica y global. Cuerpo y el alma no conforman una componenda de entidades extrañas: “La naturaleza me enseña también que por estos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no estoy alojado en mi cuerpo como un piloto lo está en su navío, sino que bien al contrario estoy unido con él muy estrechamente y tan confundido y mezclado que compongo un todo solo con él”¹⁸.

Ryle no fue justo con Descartes –como no suelen serlo los filósofos con sus antagonistas discursivos-, aunque lo cogió como pretexto para exponer una idea clarificadora. A menudo utilizamos palabras para describir entidades que no existen de la manera en que existen otras. Uno se pasea por una universidad, explica Ryle, ve sus edificios, el césped de su campus, sus individuos con maletín que offician en una clase y los jóvenes que toman notas aplicada o descuidadamente. Si uno pregunta después ¿*dónde* está la universidad?, le responderíamos que *eso* era la Universidad y que el verbo existir no se emplea igual para referirse a un pupitre que al consejo de gobierno de la Universidad. Efectivamente, la Universidad no existe como el tipo de entidad con la que uno podría compartir un aperitivo, del mismo modo que existe la clase obrera aunque jamás nos acompañaría en un amanecer. Igual que tenemos una vida social y un

¹⁸ Descartes, *Méditationes*, VI, IX, 100-101 (edición de Charles Adam y Paul Tannery, París, Vrin, 1996). Véase C. Jaquet, *Le corps*, Paris, PUF, 2001, pp. 123-139.

expediente académico, tenemos disposiciones intelectuales, lo cual no implica que las mismas habiten en un mundo distinto al nuestro. Quien piensa así, enseñaba Ryle, cae en un “error categorial”.

Por ejemplo, pensemos en las creencias. De una persona que se levanta temprano para estudiar, intenta promocionarse profesionalmente y absorbe toda la información concerniente a su empleo, decimos que “cree” en su trabajo. Esa creencia, explica Ryle, no se encuentra en algún sitio oculto, por ejemplo, en una mente inmaterial ajena al cuerpo. Se encuentra en la multitud de actos cotidianos que singularizan a una persona: son sus disposiciones y habilidades. La creencia no es nada más allá de sus efectos.

Si empleamos un vocabulario especial para diferenciar la vida anímica de los sujetos, es porque nuestras actividades exigen tipos diferentes de descripciones. Ese vocabulario es completamente pertinente (por ejemplo, decir de un individuo que tiene un alma sombría), siempre y cuando no convirtamos las múltiples descripciones de una entidad en capas ocultas de la misma o las diferencias entre las palabras en diferencias entre las cosas que designan o en creadoras de las cosas que designan. La vida mental, como diría Merleau-Ponty, empapa los objetos y se deja empapar por ellos: ese “empape” es el que intentamos capturar multiplicando nuestros términos para describir la experiencia humana. Pero, como diría la sentencia, no debe olvidarse que hay otros mundos aunque están en este: el lugar de la mente no está oculto; está “en el tablero de ajedrez, en el púlpito, en el escritorio del estudioso, en el estrado del juez, en el asiento del conductor de camiones, en el estudio y en la cancha de fútbol. En estos lugares la gente trabaja y juega, torpe o inteligentemente. ‘Mente’ no es el nombre de otra persona que trabaja y se divierte detrás de una pantalla impenetrable. Tampoco es el nombre de otro lugar en el que se trabaja y juega, ni el de una herramienta adicional que sirve para trabajar o un instrumento que sirve para jugar”¹⁹.

Un ser humano es una realidad múltiple y, como explicó Spinoza, susceptible de ser considerada según un doble aspecto. Por un lado, como una realidad susceptible de medida, por otro lado, como una realidad susceptible de producción de ideas y, por ende, de vida espiritual. El mismo ser –por tanto: no dos seres, o un ser poblado por dos capas- puede ser concebido, al menos, desde dos perspectivas diferentes: la que lo

¹⁹ G. Ryle, *El concepto de lo mental*, op. cit., p. 47.

instala en el mundo de los objetos, la que lo divisa en cuanto productor de ideas e imágenes.

¿Cuándo se manifiesta la disposición?

Las disposiciones son presa fácil de cierto tipo de inquisición conceptual. Para los que gustan de distinciones cerradas, este artefacto teórico resulta sospechoso: ni naturaleza ni cultura, susceptible tanto de descripciones materialistas como espiritualistas. Poco puede hacerse frente a tales reproches. Como señalé, la disposición se articula en el reino de la indeterminación. Y no sólo cuando se intentan situar en el ámbito ontológico (naturaleza/cultura, tiempo repetitivo/tiempo creador), también cuando se persigue definir –de manera más fenomenológica- cómo se manifiestan en ciertas operaciones²⁰. Dificultad que se presenta desde cuatro ángulos:

Primero: es difícil definir cuándo se desencadena una disposición. Por una razón muy simple: ningún contexto humano puede ser completamente definido, dado que no podemos aislarlo experimentalmente –y cuando lo hacemos, alteramos de modo incontrolado su actividad-. Sólo pues de un modo muy general podemos definir cómo se desencadena una disposición. Charles S. Peirce explicaba esta situación de la manera siguiente. Las leyes de la naturaleza se han estabilizado –como si de “hábitos inveterados” se tratase- después de múltiples repeticiones. Entre las regularidades que conocemos, son las que gozan de mayor estabilidad. Pero no son las únicas: las hay más plásticas, lo cual no quiere decir que tengan una textura diferente: son propensiones a actuar siempre que aparezcan ciertas ocurrencias. Analizar cómo se desencadena una disposición exige una actitud atenta a un proceso constante: el del fortalecimiento de ciertas disposiciones –que tienden a activarse siempre que se presenta una situación- y relajación de otras -que de esa manera pierden la tenacidad con la que se manifestaban y se activa de modo menos masivo y más intermitente-.

Segundo: los efectos de una disposición se presentan siempre de un modo muy general. Los efectos de una disposición se muestran de muchas maneras: saber nadar, estudiar o hablar son actividades que resisten a toda definición precisa. Nuevas figuras inadvertidas desbordan cualquier cuadro descriptivo en el que se intente encerrar las ocurrencias de la disposición.

²⁰ En este punto, me apoyo en el excelente desarrollo de E. Bourdieu, *Savoir faire*, op. cit., pp. 129-136.

Tercero: una disposición no puede ser descrita con modelos estables de causalidad. Como muchas regularidades naturales, las disposiciones no se derivan necesariamente de ciertas condiciones antecedentes. Dadas ciertas condiciones existen un tipo más o menos alto de probabilidades de que se desencadene un cierto tipo de acontecimiento. En suma, sobre las disposiciones puede enjaretarse, a lo sumo, lo que Carl Hempel denominó explicación estadística, diferente de la necesidad absoluta que articula la explicación nomológico-deductiva²¹. Pero Hempel consideraba que la explicación estadística podía convertirse en explicación nomológico-deductiva si conociéramos el conjunto de circunstancias concurrentes que actúan en un acontecimiento. Una vez que dispusiéramos de una “evidencia total” –concepto procedente de Rudolf Carnap- quedaría demostrado que no hay azar, éste sólo es el asilo de la ignorancia. Por tanto, podrían describirse las disposiciones como leyes naturales si uno controlase el conjunto de variables que las condiciona.

Este tipo de supuesto no dice nada a favor o en contra de una teoría de las disposiciones corporales. En realidad, podría asumirse y a continuación despedirse uno de las inquietudes epistémicas que causa señalando que semejante tarea –reunir el conjunto de concurrencias que invaden cualquier situación no experimental y convertirlas en una descripción perfecta susceptible de comparación con otras del mismo tipo- queda fuera del intelecto humano. Sin embargo, resulta más sensato indicar que la realidad social no tiene una textura ontológica biunívoca –determinada causa produce siempre un determinado efecto- pese a que tampoco se desparrame en un sistema caótico. Se encuentra de algún modo a medio camino entre las regularidades estables y el puro acontecer imprevisible. En cuanto parte de la realidad social, las disposiciones describen comportamientos posibles a partir de ciertas condiciones dadas²². Si uno busca respuestas fijas –como sucede a algunos científicos sociales a costa del desierto significativo-, que no persiga disposiciones: su reino no es de *ese* mundo.

Cuarto: las disposiciones pueden, como ya expliqué, cambiar. Bien porque cambien las condiciones que las desarrollaron sin el concurso de su portador, bien porque el sujeto se esfuerce en transformarlas y lo consiga.

²¹ C. Hempel, *Filosofía de la ciencia natural*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 91-106 y H. I. Brown, *La nueva filosofía de la ciencia*, Barcelona, Tecnos, 1983, pp. 168-190.

²² Como explicó muy bien J. Ibáñez, *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*, Madrid, Siglo XXI, 1994, pp. 35-38.

Unidad y pluralidad de los habitus

¿Cuántas disposiciones contiene una persona? ¿Una manera de ser duradera puede componerse con otras? ¿O las personas contienen un único modo de ser? A menudo, se ha acusado a ciertas teorías disposicionales en ciencias sociales de homogeneizar excesivamente a los sujetos.

El alma no está más allá de sus efectos corporales; es el perfil general que puede darse al conjunto de exteriorizaciones de un individuo. Decimos de Antonio que tiene alma de burgués porque jamás nos lo cruzamos ayudando a nadie pero sí muy convencido de la necesidad de que los demás le sirvan. ¿Es la única alma de Antonio? El hábito hace al monje, muy bien, pero la persona que se coloca la casulla ¿no tiene más túnica que la de monje? Poco creíble.

Spinoza pensaba que el cuerpo humano era una compuesto de otros cuerpos. En realidad, pensaba Spinoza, el individuo humano es un compuesto de otros individuos, cada uno de los cuales tiene su entidad propia. Efectivamente, un sujeto contiene un determinado aparato digestivo fruto de unas ciertas condiciones de existencia –es un ejecutivo que sufre de digestión pesada debido al ritmo de sus ingestas-. También contiene un aparato respiratorio –es alérgico y se resiente de los pocos cigarrillos que fuma- y una manera de andar –mentón alzado, mirada segura de dominante-. Todas ellas tienen una cierta lógica de conjunto pero también una cierta autonomía respecto de ese conjunto. Spinoza señalaba que un cuerpo era el resultado de un cierto equilibrio entre el movimiento y el reposo; equilibrio entre los distintos cuerpos que lo forman que, a su vez, también tienen sus propias composiciones internas de movimiento y reposo.

La forma provisional de una entidad plural: eso es, para Spinoza, un individuo. En la medida en que éste adquiriera una idea global de sí mismo –algo que en circunstancias normales tienen todos los seres humanos- tiene un espíritu. O lo que es lo mismo: el espíritu “es la idea de un individuo *global, unificado y estable*”²³.

Pero la globalidad, la unificación y la estabilidad pueden concernir de hecho al cuerpo, pero nunca de derecho. En tanto cambien las condiciones de movimiento y reposo del cuerpo, fuera por modificaciones de los individuos que lo componen, fuera por una causa exterior, el cuerpo puede transformarse.

²³ R. Mishari, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998, p. 68.

Muerte cultural y vida biológica según Spinoza

Entiendo que la muerte del cuerpo sobreviene cuando sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de reposo y movimiento que hay entre ellas. Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun conservando la circulación sanguínea y otras cosas que piensan ser señales de vida, pueda, pese a ello, trocar su naturaleza por otra enteramente distinta. En efecto: ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver. La experiencia misma parece persuadir más bien de lo contrario. Pues ocurre a veces que un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se diría de él que es el mismo; así, he oído contar acerca de cierto poeta español que, atacado de una enfermedad, aunque curó de ella, quedó tan olvidado de su vida pasada que no creía fuesen suyas las piezas teatrales que había escrito, y se le podría tomar por un niño adulto si se hubiera olvidado también su lengua vernácula. Y si esto parece increíble, ¿qué diremos de los niños? Un hombre de edad proveya cree que la naturaleza de éstos es tan distinta de la suya que no podría persuadirse de haber sido niño alguna vez, si no conjeturase acerca de sí mismo por lo que observa en los otros. Pero, a fin de no dar a los supersticiosos materia para suscitar nuevas cuestiones, prefiero dejar en suspenso este punto.

Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, IV, XXXIX²⁴.

No creo violentar –más de lo que se violenta cualquier clásico cuando se le vuelve significativo y se le saca del templo de la devoción literal- a Spinoza si concibo a los diferentes individuos que forman a un cuerpo como sinónimo de las diversas disposiciones que lo recorren. Un cuerpo, por tanto, contiene una forma de conjunto, un habitus, que no es sino la forma que adoptan las disposiciones que contiene. Ahora bien, tales disposiciones pueden cambiar sin que cambie el habitus en su conjunto. En otras ocasiones, el cambio es radical. Spinoza ofrece cuatro posibilidades que conviene recordar. Todas ellas abren preguntas pertinentes acerca del problema de la unidad de las disposiciones y su transformación.

Primera posibilidad: ciertas partes de un cuerpo pueden cambiar sin que lo haga su naturaleza. Por ejemplo, una persona puede engordar o adelgazar sin considerarse

²⁴ Baruch de Espinosa, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editora Nacional, 1980.

distinta: en ocasiones, al hacerlo, se considerará respectivamente –si comparte nuestros patrones culturales- un monstruo o un ser en estado de gracia.

Segunda posibilidad: un individuo puede adquirir nuevas disposiciones sin que cambie su naturaleza. En ocasiones, el cambio se impone. Por ejemplo, un joven procedente de medios iletrados adquiere la propensión al estudio. ¿En qué umbral comienza a considerarse distinto al que era antes?

Tercera posibilidad: las relaciones de movimiento y reposo que configuran cada una de las disposiciones corporales se trastocan: unas se movilizan enormemente, otras dejan de ejercitarse. ¿Hasta cuándo el individuo permanece el mismo? Un sujeto que actualiza una parte de sí mismo, por ejemplo, sus cualidades deportivas. ¿Pueden éstas anegar y eliminar sus cualidades intelectuales?

Cuarta posibilidad: ¿cómo un ser humano puede llegar a ser completamente distinto del que era? ¿Puede un habitus cambiar (a) no sólo en la medida en que ciertas partes cambien o (b) porque adquiere nuevas cualidades o (c) al potenciar una parte de sí a costa de otras, sino porque su naturaleza completa se modifique, hasta el punto de que sólo le reste en común con el ayer la identidad del nombre propio? Para Spinoza existía semejante posibilidad. Como todo gran filósofo, invita a convertir sus ideas en preguntas con las que interrogar el acaecer de las cosas. Entre el cambio absoluto y la modificación incidental, se abre un conjunto de casos de figura que sólo pueden ser objeto de precisión empírica.